

*Introduction***L'anticléricalisme croyant : De l'oxymore à l'anthropologie du vivre religieux****Thierry Wanegffelen**

**Édition électronique**URL : <http://journals.openedition.org/siecles/2495>

ISSN : 2275-2129

Éditeur

Centre d'Histoire "Espaces et Cultures"

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2003

Pagination : 3-18

ISBN : 2-84516-261-8

ISSN : 1266-6726

Référence électronique

Thierry Wanegffelen, « L'anticléricalisme croyant : De l'oxymore à l'anthropologie du vivre religieux », *Siècles* [En ligne], 18 | 2003, mis en ligne le 22 avril 2015, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/siecles/2495>

INTRODUCTION

L'ANTICLÉRICALISME CROYANT : DE L'OXYMORE À L'ANTHROPOLOGIE DU VIVRE RELIGIEUX

Tous les mots, on ne le sait que trop, comptent quand on circonscrit un champ de recherches, d'autant plus quand il s'agit de coordonner et d'articuler entre elles les investigations de chercheurs divers, nombreux et relevant de disciplines différentes. La précision de la formulation est alors absolument nécessaire. C'est donc sur « l'anticléréalisme croyant » qu'en juin 2000 j'ai lancé une enquête collective, devenue en 2001 l'un des quatre axes du Groupe de Recherches 2342 du CNRS consacré à « l'esprit moderne en religion ». Ainsi formulée, l'enquête en cours dépasse la simple question de savoir si l'on peut être tout à la fois anticléréal et croyant. En effet, tout observateur quelque peu attentif de la vie religieuse — pour faire simple, disons chrétienne — d'aujourd'hui¹ et même d'hier ou avant-hier², est en mesure d'y répondre par l'affirmative. Même des clercs, on en conviendra et les exemples ne manquent pas, peuvent se révéler anticléricaux. En paroles, en gestes, en actes. Mais à l'instar tous les termes en -isme l'*anticléréalisme* systématise l'approche des attitudes et des comportements et prétend les

1. On trouve de très intéressantes études anthropologiques dans d'Ellen BADONE (dir.), *Religion, Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, Princeton, 1996.

2. Les derniers Cahiers de Fanjeaux (38, 2003) sont consacrés à *L'Anticléricalisme en France méridionale (milieu XII^e-début XIV^e siècle)*.

3. Sur la France : René RÉMOND, *L'Anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, 1^{re} éd. 1976, nouv. éd. augm. Paris, 1999, et George CUBBITT, *The Jesuit Myth. Conspiracy Theory and Politics in Nineteenth Century France*, Oxford, 1993 ; sur l'Espagne, en part., Julio DE LA CUEVA, « The Stick and the Candle : Clericals and Anticlericals in Northern Spain, 1898-1913 », *European History Quarterly*, 26, 1996, p. 241-266.

analyser comme autant de symptômes d'un phénomène religieux de plus large assiette. Comme dans toute entreprise historique, il s'agit de risquer une généralisation à partir des faits rassemblés, ponctuels, individuels, parfois singuliers, voire isolés, ou bien communautaires.

Dès lors, s'interroger sur « l'anticléricalisme des croyants », autrement dit se demander si l'anticléricalisme compris comme phénomène historique peut être le fait de croyants, relèverait déjà de l'oxymore. Et combien davantage cette question de « l'anticléricalisme croyant ». Car actuellement quelque quatre-vingts chercheurs français et étrangers, historiens, historiens d'art, littéraires, sociologues, anthropologues et civilisationnistes travaillent à déterminer si et dans quelle mesure le phénomène de « l'anticléricalisme » peut voir entrer jusque dans sa définition même la notion de croyance. Une telle enquête ne peut qu'étonner, un Français tout du moins, voire sembler ressortir à la provocation pure et simple. Elle nécessite à tout le moins d'être suffisamment explicitée.

« Tout prêtre qui ne tend pas à la sainteté est réellement, rigoureusement, absolument un Judas et une ordure » écrit Léon Bloy au tournant des XIX^e et XX^e siècles. Le propos de cet écrivain catholique a beau être un discours de foi, il ne le cède néanmoins pas en violence aux attaques anticléricales lancées au cours de ces deux siècles en France, en Espagne, au Portugal, en Italie, en Belgique, ou dans tant de pays latino-américains³. Peut-on pour autant y voir une manifestation d'« anticléricalisme » ? La méfiance paraît d'abord s'imposer. En effet, le mot semble lié à une histoire bien précise. « Anticlérical » serait apparu vers 1852, c'est-à-dire au moment où les milieux républicains, en France, reprouvent la compromission du clergé avec le pouvoir de Napoléon III, né du coup d'État. Et il se serait répandu à partir de 1859, quand l'épiscopat français blâme ouvertement la politique italienne du gouvernement impérial, au nom de la défense des droits de la papauté. Le contexte politique français est donc prégnant : les républicains et les libéraux sont « anticléricaux » dans la mesure où ils contestent l'ingérence des « cléricaux » (ce terme aurait justement pris sa signification politique sous la Deuxième République) dans l'espace public et politique. En

1868, Sainte-Beuve dénonce à la tribune du Sénat les menées du « parti clérical », et Littré définit quelques années plus tard « anticlérical » par : « qui est opposé au parti clérical ». Quant à « anticléricalisme », il est assez tard venu, la chose ayant précédé le mot, mais significativement il est attesté en 1903, soit deux ans seulement avant la grande loi de Séparation des Églises et de l'État⁴.

René Rémond a résumé ce qu'est alors l'anticléricalisme : « une réaction [...] particulièrement vigoureuse contre la montée de l'ultramontanisme, contre l'obstination du pape à vouloir conserver sa souveraineté temporelle à l'encontre de l'aspiration légitime du peuple italien à achever son unité politique, contre les interventions des évêques et les pressions des fidèles pour obliger le gouvernement à soutenir Pie IX, mais aussi contre un certain style de catholicisme, contre le *Syllabus* et l'infaillibilité pontificale, contre les dévotions nouvelles, la multiplication des miracles et des apparitions surnaturelles ». Apparu dans ce contexte bien particulier de la France majoritairement catholique de la seconde moitié du XIX^e siècle, l'anticléricalisme se serait étendu certes à d'autres contextes mais serait selon l'historien contemporainiste demeuré étroitement lié aux sociétés conservant une profonde empreinte catholique-romaine, là où, explique-t-il, « le catholicisme s'est confondu avec l'État et identifié à l'histoire nationale »⁵.

En effet, dans *L'Anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, devenu depuis sa publication en 1976 un classique et réédité en 1999 avec des compléments en particulier sur la période 1984-1996 (soit de l'offensive en faveur de l'École dite libre aux polémiques suscitées par la commémoration du mille cinq centième anniversaire du baptême de Clovis), René Rémond insiste sur le fait que, par sa dénomination même et son étymologie, « l'anticléricalisme a trouvé ses origines et sa raison d'être dans une réaction contre le cléricalisme », l'un et l'autre étant à concevoir comme « deux ennemis complémentaires », dans le cadre du conflit des « deux France », bien réel tout au long du XIX^e et encore au XX^e siècle sous la Troisième République⁶. De ce fait, l'anticléricalisme peut à bon droit être considéré comme « une idée politique positive », et ce, « en dépit

4. Georges WEILL, *Histoire de l'idée laïque*, Paris, 1929, repris par René RÉMOND, *L'Anticléricalisme [...], op. cit.*, p. 9-10.

5. René RÉMOND, *L'Anticléricalisme [...], op. cit.*, chap. 1, « Qu'est-ce que l'anticléricalisme ? », p. 3-16.

6 Voir aussi la réflexion tentée par Jean BAUBÉROT et Valentine ZUBER, *Une Haine oubliée. L'antiprottestantisme avant le « pacte laïque » (1870-1905)*, Paris, 2000, chap. XV, « L'anticléricalisme, une "haine démocratique" ? », p. 255-271.

7. René RÉMOND, *L'Anticléricalisme [...], op. cit.*, p. 344-354, sur « l'anticléricalisme catholique ».

de son nom » en *anti-*. D'où son maintien, alors même que le cléricalisme n'est plus, en France au moins, une force politique, ni le catholicisme une religion oppressante au quotidien.

Mais René Rémond, dès 1976, a insisté sur l'apparition dans les années 1960 et 1970 de ce qu'il appelle « un anticléricalisme de l'intérieur »⁷ dont l'irruption serait « de tous les changements qui ont altéré la figure de l'anticléricalisme telle que l'avaient façonnée plusieurs siècles d'histoire, le plus saisissant, parce que le plus imprévisible ». « Sans doute, concède l'historien de la période contemporaine, y eut-il à toutes les époques de l'histoire de l'Église des critiques venues de l'intérieur [...], mais c'était ordinairement quelques voix isolées et qui ne trouvaient guère d'écho ». Le plus souvent, ces voix étaient celles « de ceux qui quittèrent l'Église par déception amoureuse et dont l'amertume puisait son inspiration dans une volonté de fidélité à l'Évangile ». Et, poursuit René Rémond, « précisément, leur histoire restait une histoire personnelle ». Or, « comparé à ces destins individuels, l'anticléricalisme chrétien des années 1960 et 1970 présente deux caractères qui lui confèrent une indéniable nouveauté. D'une part, il devient statistiquement important : [...] c'est un fait quantitatif, un phénomène sociologique. En second lieu, alors que les représentants de cet anticléricalisme chrétien ne pouvaient jadis se maintenir à l'intérieur de l'Église, soit qu'ils en sortissent d'eux-mêmes, soit que celle-ci les rejetât comme hétérodoxes, il leur est désormais possible d'y rester : les critiques les plus vives, les comportements les moins respectueux de l'autorité n'entraînent plus nécessairement rupture avec l'Église. Celle-ci tolère l'autocritique et une certaine distanciation peut coexister avec une certaine fidélité ».

Mais, aujourd'hui, beaucoup d'Occidentaux rejettent les menus des confessions officielles et préfèrent prendre « la religion à la carte » ; ils distinguent le sacré de la religion, ou bien la foi, voire la prière qu'ils peuvent pratiquer tout en déclarant ne pas croire, des rites et des credos dont ils refusent que quelque institution que ce soit ait le monopole. Ainsi, il y a déjà dix ans, un sondage CSA indiquait que sept Français sur dix, et la moitié de ceux qui se présentaient comme

catholiques pratiquants, estimaient que « de nos jours chacun doit définir lui-même sa religion, indépendamment des Églises »⁸. On conçoit que dans ce contexte un tel anticléricalisme croyant se soit très largement répandu à l'extérieur de l'Église — ou des Églises. Albert Jacquard illustre parfaitement le phénomène. En février 2003, il a fait paraître un ouvrage significativement intitulé *Dieu*. Or, le dernier chapitre de ce qui est en fait une glose très libre et personnelle du *Credo*, s'achève sur ce constat : « Il est impossible de présenter l'Église comme sainte. Mêler la “foi” en Dieu et la “croyance” en l'Église est de toute façon une confusion des genres qui ne peut que camoufler une imposture ». Le scientifique Albert Jacquard connaît admirablement bien son sujet, et il a manifestement médité chaque mot de son énoncé. Ainsi, la « foi », acte et/ou sentiment de confiance et de fidélité (tels sont effectivement les sens du terme *fides*, que l'on retrouve encore dans tant d'expressions comme « sans foi ni loi », « de mauvaise foi »...), n'est pas « la croyance », adhésion à un corps de doctrines et soumission à des institutions. Et en conséquence, pour Albert Jacquard, « la foi en Dieu » et « la croyance en l'Église » ne doivent pas être seulement distinguées mais franchement opposées. La première est en effet, selon lui, l'expression d'une authenticité nécessairement individuelle, la seconde la manifestation d'une évidente aliénation. On le voit, si selon l'adage bien connu « il vaut mieux s'adresser au bon Dieu qu'à ses saints », l'extrait cité et le titre de l'ouvrage paraissent vouloir convaincre de ce qu'il vaut surtout mieux s'adresser à Dieu qu'à ses prêtres... L'anticléricalisme — indéniable — en question est bien croyant (en tout cas, il se présente comme tel, et le chercheur n'a pas à remettre cette affirmation en question, dans la mesure où sa mission n'est certainement pas de sonder les reins ni les cœurs !), et cet anticléricalisme croyant est tout à fait de l'extérieur, puisque la critique explicite s'attaque à « l'Église » (de fait aux Églises) au nom d'une foi fort mal représentée par les institutions cléricales, humaines, trop humaines, ou plutôt franchement détournée par elles de sa vérité profonde et de son authenticité, au prix d'une « imposture », « camouflée » mais repérée et dès lors dénoncée.

8. *La Vie*, 2555 bis, 18-24 août 1994, p. 7.

9. Vincent GOOSSAERT et Valentine ZUBER (dir.), *L'Anticléricalisme en Chine, Extrême-Orient/Extrême Occident*, 24, 2002, en part. l'intr., « La Chine a-t-elle connu l'anticléricalisme ? », p. 5-16.

10. Alphonse DUPRONT, « La religion - Anthropologie religieuse », dans Jacques LE GOFF et Pierre NORA (dir.), *Faire de l'histoire*, 3 vol., Paris, 1974, t. II, p. 142-183.

Reste à déterminer si et dans quelle mesure une telle extension de la notion d'anticléricalisme est réellement opératoire pour saisir des réalités religieuses qui ne soient pas uniquement celles de l'Occident d'aujourd'hui. Remarquons qu'en 2002 ont été publiées une série d'études consacrées à « l'anticléricalisme en Chine », qui y repèrent, pourtant dans un contexte religieux et politique extrêmement différent de celui de la vieille Europe catholique, non seulement des manifestations incontestables d'anticléricalisme, mais encore d'anticléricalisme croyant⁹. Ainsi, l'approche du fait religieux chinois se trouve profondément renouvelée.

C'est un souci similaire de renouvellement des approches et des problématiques qui incite à s'attacher à l'anticléricalisme croyant dans l'Occident chrétien. Il s'agit résolument de contribuer à une approche du religieux qui fasse ainsi pleinement droit au point de vue des croyants et se montre attentive à traduire leur vécu religieux autant que possible en termes existentiels. L'enquête se situe par là de plain-pied dans l'anthropologie du vivre religieux. Voici déjà presque trente ans, en effet, Alphonse Dupront insistait, dans sa présentation de l'anthropologie religieuse, sur la nécessité de ne pas séparer la religion des autres domaines de l'existence, ainsi que sur le désir d'inscrire les enquêtes dans le temps long, lent mais certes pas immobile, des mentalités¹⁰. Dans le cadre d'une enquête collective rassemblant des chercheurs d'horizons, on l'a dit, fort différents, se placer dans le cadre de l'anthropologie du vivre religieux, c'est aussi afficher avec fermeté l'intention de faire bénéficier les recherches entreprises des vertus de la pluri-disciplinarité, en ne les rangeant donc pas trop vite sous le label « histoire religieuse », ce qui supposerait qu'on ne demande, au fond, aux chercheurs d'autres disciplines que de fournir des compléments d'information. Enfin, c'est rappeler que l'étude des mentalités — religieuses, et donc, inséparablement, politiques, culturelles, sociales, voire économiques... — s'attache aux idées, aux croyances, aux sensibilités, aux attitudes et aux comportements collectifs mais aussi individuels, et qu'elle repose sur l'examen et l'analyse de corpus documentaires très divers.

Les articles qui constituent le présent numéro de *Siècles* sont ainsi dus à deux historiens, Hugues Daussy, maître de conférences à l'Université du Maine, et André Godin, directeur de recherches honoraire

au CNRS et ancien directeur du Centre d'Anthropologie religieuse européenne (CARE) de la Maison des Sciences de l'Homme à Paris ; et à trois littéraires, Marie-Madeleine Fragonard, professeur à l'Université de Paris III-Sorbonne nouvelle, Jeltine L.R. Ledegang-Keegstra, docteur de l'Université de Leyde, et Daniel Ménager, professeur émérite de l'Université de Paris X-Nanterre. Le lecteur devrait se rendre compte de la complémentarité de leurs approches respectives, les jeunes chercheurs du CHEC, étudiants de DEA ou doctorants, pouvant prendre la mesure des apports, tout particulièrement ceux des littéraires, d'autant mieux venus que la recherche sur le temps long incite à se montrer très attentif à la dimension rhétorique de l'anticléricalisme. Les lieux communs, figures, motifs et thèmes anticléricaux ont ainsi bien souvent fourni les armes désirées pour des combats ecclésiologiques ou doctrinaux parfois extrêmement différents, sinon contradictoires. Pour rendre cette affirmation plus concrète, il suffira de prendre d'abord un exemple du dernier tiers du XX^e siècle : quel rapport peut-on établir entre les propos volontiers anticléricaux de catholiques jugeant la hiérarchie trop timide au regard des avancées de Vatican II, et ceux, contemporains, de traditionalistes, voire d'intégristes choqués ou révoltés par la « protestantisation » du clergé catholique post-conciliaire, sinon, justement, tout un argumentaire anticlérical hérité des siècles passés ? Cela confirme que les comparaisons sont bel et bien possibles, et donc aussi, ce qui nous importe évidemment au premier chef, la construction d'un modèle compréhensif de l'anticléricalisme croyant.

Construire un modèle compréhensif de l'anticléricalisme, tel avait déjà été l'objet du colloque tenu en septembre 1990 à l'Université d'Arizona et organisé par la *Division for Late Medieval and Reformation Studies* sur le thème, précisément, de « L'anticléricalisme dans l'Europe de la fin du Moyen Âge et de l'époque moderne »¹¹. La rencontre avait été importante, et les actes qui en sont issus ne comptent pas moins de quarante articles, et un peu plus de 700 pages. Son promoteur, le très regretté Heiko Oberman, dans une introduction brève mais incisive, proposait « une redéfinition de l'anticléricalisme », telle qu'elle lui paraissait être sortie de trois jours de discussions et de débats :

11. P.A. DYKEMA et Heiko A. OBERMAN (dir.), *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, Leyde, 1993, rééd. 1994 ; intr. par Heiko A. OBERMAN, « Anticlericalism as an agent of change », p. ix-xi.

« Anticléricalisme est un terme collectif, utilisé couramment au XIX^e siècle dans un sens uniquement négatif. Compris correctement, il décrit des attitudes et des formes de comportement qui, dans l'Europe de la fin du Moyen Âge et de l'époque moderne, ont engendré une action littéraire, politique ou physique contre ce qui était alors perçu comme d'injustes privilèges constituant le pouvoir politique, économique, sexuel, sacré ou social du clergé. Significativement différent en fonction du lieu, du temps ou du contexte social, l'anticléricalisme pouvait se concentrer sur les structures de pouvoir pontificales, épiscopales, sacerdotales, monastiques, ministérielles ou intellectuelles. Ces attaques et actions étaient issues d'une longue tradition de critique médiévale contre le premier ordre. Vers le temps de la Réforme, le but programmatique de l'anticléricalisme a été de réformer et discipliner le clergé. À l'époque qui a suivi la Réforme, nous notons le renversement de cette tendance : désormais le clergé, au titre d'officiers d'État, a tourné ses efforts de manière plus prononcée que précédemment vers le problème de la disciplinisation des laïcs ; Église et État ont collaboré à (ré)former les laïcs pour en faire des sujets. Et cela a entraîné le développement d'un nouveau type d'anticléricalisme ».

Ce n'est pas pour rien si Heiko Oberman avait titré son introduction « Un agent de changement ». En insistant aussi fermement sur le caractère positif de cet anticléricalisme, marqué en profondeur par une aspiration à la réforme de l'Église, de son clergé, et de la société chrétienne en général, ce chercheur, certes par des voies bien différentes, rejoint, on l'aura sans doute remarqué, René Rémond sur le fait que l'anticléricalisme doit être envisagé comme un phénomène positif, même si, historien quant à lui des idées politiques, ce dernier l'indiquait pour sa part en abordant résolument l'anticléricalisme comme « une idéologie » à part entière.

Tout chercheur qui tente de réfléchir à l'anticléricalisme comme un phénomène à un titre ou à un autre positif, et révélateur d'un aspect au moins de la société qu'il prétend étudier, se trouve confronté à une très grande hétérogénéité des sources à sa disposition, et il doit résister à la facilité de juxtaposer des « cas », souvent moins exemplaires qu'exceptionnels tant qu'ils ne sont pas rigoureusement mis en rapport les uns avec les autres. En effet, parmi ces croyants anticléricals à qui

l'on voudrait peut-être appliquer — mais avec alors toute la licence requise — l'expression, d'un usage assez restreint au XIX^e siècle, de « libres croyants », la diversité semble devoir prédominer, et au premier abord interdire toute entreprise de généralisation, pourtant constitutive de l'entreprise du chercheur. C'est incontestablement le mérite de René Rémond dès 1976, de Heiko Oberman et de tous ceux qui ont accepté en 1990 de participer au colloque de Tuscon, que d'avoir contribué à sortir l'anticléréalisme de la collection impressionniste de cas. Et c'est le but de l'enquête en cours dont ce volume de la revue *Siècles* présente quelques-uns des premiers résultats encore partiels¹².

L'élargissement du champ chronologique des investigations fait nettement apparaître le phénomène de l'anticléréalisme croyant comme étant dans son essence même une réaction à la monopolisation cléricale de la gestion des biens de salut et de l'interprétation de la Parole révélée — que cette monopolisation soit réelle ou simplement ressentie comme telle par les (ou des) non-clercs ou par un ou des groupe(s) de clercs insatisfaits de cette situation. Pour l'Occident chrétien, il semble donc possible de lui assigner un point de départ chronologique. On serait tenté de remonter fort haut, au III^e siècle, quand le passage du grec ecclésiastique *klēros* au latin *clerus* a été l'occasion d'un changement de sens : jusque-là, « clerc » était un terme générique, désignant l'ensemble des fidèles ; désormais, il se distingue du terme de « laïc », qui se répand et se généralise. Et si Tertullien († 225) dénonce justement la dérive sémantique qui tend à mettre le clergé à part du reste des fidèles, on sait que, devenu montanisme, il avait perdu de son crédit dans l'Église de son temps : sa réaction confirme donc surtout l'évolution en cours dès le premier quart du III^e siècle. Bien sûr, Ambroise de Milan (dont saint Augustin a été le catéchumène) continue à relier la capacité du prêtre à remettre les péchés à l'expérience des larmes de Pierre, à l'issue du triple reniement du Christ par l'apôtre, durant la Passion. Le sacerdotalisme n'est pas encore chez lui teinté de cléréalisme, et il y a, reconnaissons-le, loin du péché et de la repentance de Pierre à la figure de l'Apôtre aux clefs !

Quand donc en Occident sacerdotalisme et cléréalisme se conjuguent-ils au point d'engendrer un véritable anticléréalisme ?

12. Sept articles sur *L'Anticleréalisme intra-protestant en Europe continentale (XVII^e-XVIII^e siècles)*, reprenant des dossiers présentés et discutés lors d'une table ronde tenue à Lyon en janvier 2002, ont été publiés par l'Institut d'Histoire du Christianisme de l'Université Jean-Moulin — Lyon 3 en mars 2003, et les actes d'une autre table ronde, consacrée quant à elle à la période cruciale 1870-1914 et tenue à Chambéry en janvier 2003, le seront prochainement par le Centre d'Études savoisiennes de l'Université de Chambéry. Les communications aux autres tables rondes organisées depuis juin 2001 s'ajoutant à des contributions originales constitueront un ouvrage collectif qui paraîtra en 2005 dans la collection « Histoires croisées » des Presses universitaires Blaise-Pascal.

13. Dominique IOGNA-PRAT, « L'omnipotence des médiateurs dans l'Église latine aux XI^e-XII^e siècles », dans Dominique IOGNA-PRAT et Gilles VEINSTEIN (dir.), *Histoires des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, Paris, 2003, p. 69-87.

Les médiévistes songeront tout naturellement à l'instauration et au développement de la médiation cléricale dans l'Église, c'est-à-dire à la mise en place du système ecclésial carolingien et plus encore à ce qu'on a accoutumé d'appeler la « réforme grégorienne » des XI^e et XII^e siècles, ou encore à cette *Reformation* (et non, c'est là l'originalité de l'analyse, *Reform*) of the *Twelfth Century* présentée en 1996 par l'historien britannique Giles Constable. C'est également ce que retient Jean-Louis Biget dans l'introduction au 38^e *Cahier de Fanjeaux, L'Anticléricalisme en France méridionale (milieu XII^e-début XIV^e siècle)*, qui vient tout juste d'être publié :

« On constate que l'anticléricalisme apparaît avec force au temps où s'achève la réforme ecclésiastique, vers 1120-1140. Une telle simultanéité invite à réexaminer les conséquences [de la réforme grégorienne]. La réforme a défini pour un millénaire les canons de la spiritualité de l'Europe occidentale ; elle a conféré aux clercs une place, une dignité et une autorité particulières, approfondissant la césure entre les laïcs et l'univers cléricale elle s'est accompagnée d'un processus marqué de centralisation de l'Église autour du pape ; elle a pris appui sur la référence à la *vita apostolica*, exaltant le propos de vie évangélique ».

L'année précédente, Dominique Iogna-Prat avait remarquablement relevé comment aux XI^e et XII^e siècles s'est justement affirmé un pouvoir cléricale reposant sur la revendication à une véritable « omnipotence des médiateurs » ecclésiastiques¹³. Au terme de cette évolution, vers 1140, dans le *Décret*, Gratien en arrive à distinguer avec netteté les « deux ordres de chrétiens » :

« L'un doit servir à l'office divin, il est voué à la contemplation et à la prière, il se tient à l'écart des tumultes temporels : c'est celui des clercs [...], c'est-à-dire les "élus". Ils ne doivent rien posséder et tout avoir en commun. L'autre est celui des laïcs : ceux-là peuvent posséder des biens temporels ; il leur est permis de se marier, de cultiver la terre, d'engager une action en justice. Ils apportent leurs offrandes sur les autels et rendent les dîmes ».

Le clergé, exalté puisqu'on interprète « clercs » par « élus », est défini par sa mission cultuelle, son action d'intercession, et un état de vie

« à l'écart des tumultes temporels », marqué en particulier par le refus de la propriété individuelle, et — exprimé par Gratien en creux, dans la mesure où ce qu'il dit de chaque ordre est évidemment l'énoncé de ses spécificités — le célibat, que la hiérarchie ecclésiastique commence justement à imposer aux prêtres aux XI^e et XII^e siècles. Les laïcs, quant à eux, ont une participation à la liturgie eucharistique marquée précisément par le recours obligé à la médiation cléricale : la mention des offrandes qu'ils apportent sur les autels, dans le chœur donc, le révèle sans conteste. En effet, avant de consacrer ces offrandes des laïcs pour qu'elles deviennent le corps et le sang du Christ, les clercs célébrants récitent sur elles une prière significativement dénommée *secreta*, tout à la fois « secrète » et « mise à part », parce qu'elle doit être dite à voix basse. Elle est donc inaudible des fidèles dont l'assistance à la cérémonie, reléguée dans la nef, est pourtant décrite par l'expression d'« ouïr la messe ». Il s'agit en effet bien pour eux d'entendre davantage que de voir, dans la mesure où le prêtre célèbre à l'autel, dos à la nef, et dans un chœur clos par des grilles, voire par un mur appelé jubé. Dans de telles conditions, il est clair que ne plus célébrer à voix haute, c'est très concrètement rendre la cérémonie totalement inaccessible aux laïcs et accentuer l'impression de séparation — assimilée sans nul doute par les ecclésiastiques à un renforcement, salutaire pour les laïcs, du sentiment du sacré. Quant à la piété des laïcs, on remarquera qu'il lui est déjà demandé de se manifester par le paiement des dîmes, dont les clercs doivent vivre, puisque ces derniers sont exempts, au contraire des laïcs, « du travail de la terre ».

La distinction des deux ordres, clérical et laïc, vire donc d'emblée à la séparation. Le cardinal Humbert de Silva Candida, dans son traité *Contre les Simoniaques*, l'explicite : « De même que les clercs et les laïcs sont séparés au sein des sanctuaires par les places [les clercs sont, on vient de le dire, dans le chœur, les laïcs dans la nef] et les offices [les fonctions liturgiques sont effectivement pour l'essentiel réservées aux prêtres et aux diacres], de même doivent-ils se distinguer à l'extérieur en fonction de leurs tâches respectives. Que les laïcs se consacrent seulement à leurs tâches, les affaires du siècle, et les clercs aux leurs, c'est-à-dire les affaires de l'Église. Aussi les uns et les autres ont-ils reçu des règles

précises ». Même si l'insistance porte sur les devoirs des prêtres à échapper à toute logique économique et marchande conçue pour eux comme « simoniaque », ce n'en est pas moins plus encore qu'une séparation, une véritable ségrégation qui est ici sinon instaurée, du moins affirmée dans son principe.

On saisit que, dès ce moment, les clercs sont communément qualifiés du terme d'« ecclésiastiques », « gens d'Église » ou plus justement « hommes d'Églises ». En ce tournant des XI^e et XII^e siècle, on insiste d'ailleurs sur le fait que c'est le Christ qui présente la figure du véritable *sacerdos*, et le rôle assigné au prêtre, qui à l'eucharistie agit liturgiquement *in persona Christi*, répétant en « je » les paroles du Christ « *Hoc est corpus meum...* », est encore exalté par le choix, dans la liturgie du baptême, de faire dire au célébrant *ego te baptizo*, « je te baptise », alors que l'Orient conserve une formulation passive dont le sujet est le baptisé lui-même. Le monopole clérical sur l'administration des sacrements, présentés de plus en plus résolument comme les vecteurs nécessaires de la grâce divine — et donc, pour adopter cette fois le langage de la sociologie des religions, le monopole clérical sur la gestion des biens de salut —, ne saurait être mieux révélé. Si les prêtres sont les ministres des sacrements, indispensables au salut des fidèles, c'est moins désormais au sens étymologique latin de serviteurs qu'à celui, dans sa polysémie même, d'administrateurs. Alors, les desservants des paroisses commencent, selon les lieux, à être appelés *rectores*, « recteurs », ou *curati*, ces « curés » qui ont le « soin » (*cura*) des âmes de leurs « ouailles » (*oviculæ*, petites brebis, « brebiettes ») liton dans beaucoup de sermons ou autres *miroirs* ou manuels *des curés*). Alors, comme jadis l'avait si bien montré Philippe Ariès, la mort même commence à se cléricaiser, les familles n'étant plus actrices des services funéraires mais spectatrices, au point qu'il faut peu à peu inventer des vêtements de deuil pour les distinguer du reste de l'assistance.

À cette cléricatisation dans tous les domaines de la vie religieuse correspond, on vient de le voir, la mise à part des prêtres dans le domaine des mœurs, et, corollaire, une indéniable dépréciation spirituelle des laïcs. D'où l'apparition chez certains de ces derniers de réactions anticléricales, auxquelles il faut d'ailleurs noter que le discours clérical

lui-même fournit sa rhétorique. C'est d'abord au nom de la réforme ecclésiastique et de l'excellence requise des ministres des sacrements que sont alors contestés les clercs bien réels auxquels on est confronté, au quotidien dans la paroisse (le curé et/ou ses vicaires), ou à titre plus exceptionnel s'il s'agit d'un évêque ou d'un abbé, tout à la fois parfois juge, seigneur, propriétaire et gros décimateur.

Il existe donc bien une forme d'anticléricalisme ancrée sur un fort investissement de la figure du prêtre et un véritable sacerdotalisme, une exaltation du sacerdoce ecclésiastique, que, par exemple, Carlos Eire en 1990 qualifiait de *proclerical anticlericalism*¹⁴. Dans bien des cas, on peut même se demander si cet anticléricalisme n'est pas une expression larvée, voire quelque version alternative orthodoxe du donatisme, condamné comme hérétique depuis saint Augustin, qui remettait en cause la validité des sacrements administrés par des prêtres considérés comme indignes. Ainsi, à l'extrême fin du XVII^e siècle, le malheureux prieur de Sennely, Christophe Sauvageon, se plaint fort dans son journal de ses « idolâtres baptisés » de paroissiens solognots. Et pourtant, force lui est de reconnaître leur zèle, certes intempestif et, à son goût, superstitieux, pour des pratiques s'inscrivant incontestablement dans le cadre de la catholicité du temps. Il constate alors : « ils honorent extrêmement les prêtres *exceptés ceux de leurs paroisses*, mais particulièrement les religieux mendiants qu'ils croient être des saints et auxquels ils donnent libéralement l'aumône »¹⁵. Le pauvre curé laisse deviner ici l'anticléricalisme virulent de ses ouailles, dont il est, bien sûr, la victime. Mais, par souci de justice, il le reconnaît en fait fort sélectif : il ne concerne que les prêtres fréquentés au quotidien, dont on connaît évidemment les défauts, voire les failles et les faillites. Au contraire, les prédicateurs de passage, les missionnaires d'un jour, d'une semaine ou d'un mois, surtout s'ils appartiennent à l'un des ordres mendiants dont les branches réformées sont alors si actives, au grand dam de leurs confrères séculiers qui s'estiment évincés sur leur propre terrain, jouissent d'un préjugé éminemment favorable — en eux, l'homme privé forcément décevant n'a pas encore relégué au second plan l'homme de Dieu, le consacré, le « saint ».

14. Carlos M.N. EIRE, « Anti-sacerdotalism and the Young Calvin », in P.A. DYKEMA et Heiko A. OBERMAN (dir.), *Anticlericalism [...]*, op. cit., p. 583-603.

15. *Manuscrit du prieur de Sennely Christophe Sauvageon*, éd. par E. HUET, Orléans, 1908, réimpr. Marseille, 1980 avec des notes de C. POITOU, p. 26 (je souligne).

16. *Cahiers de Fanjeaux, L'Anticléricalisme en France méridionale, op. cit.*, p. 405-445.

17. *Le Registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, éd. par Jean DUVERNOY, Toulouse, 1965, 3 vol., t. II, p. 311.

L'anticléricalisme est-il donc destiné à demeurer orthodoxe et sacerdotaliste ? Bien des historiens médiévistes, à l'instar de Jean-Louis Biget qui a étudié « l'anticléricalisme des hérétiques [de la mi-XII^e au premier quart du XIII^e siècle] d'après les sources polémiques »¹⁶, constatent que dans l'histoire des mouvements prétendument hérétiques du Moyen Âge, l'anticléricalisme a vraisemblablement précédé des prises de positions doctrinales hétérodoxes. Autrement dit, la distance critique, devenue dans des situations bien particulières dissidence, aurait préludé à l'hérésie. Aurait-il existé une manière d'effet d'entraînement, les instances hiérarchiques ecclésiastiques confondant volontiers dans une même condamnation dissidence et hérésie ? Dans les années 1320, on peut remarquer que l'évêque de Pamiers Jacques Fournier, le fameux inquisiteur de Montailhou, village occitan, paraît commettre une semblable assimilation lorsqu'il interroge le paysan Raymond de Laburat. Et pourtant, celui-ci, excommunié pour dettes, donc exclu de la communauté chrétienne pour des motifs non pas religieux ou doctrinaux mais économiques et sociaux, participe toujours d'une forme d'anticléricalisme sacerdotaliste : certes, il a des propos très durs contre les prêtres, accapareurs indûment selon lui du sacré, et il va jusqu'à dire qu'il faudrait les embarquer tous pour la Terre sainte, et l'on verrait alors si leur foi convertirait les infidèles ! Mais en même temps, s'il affirme désirer voir raser les églises — sanctuaires aux nefs desquelles il n'a même plus accès —, c'est pour que la messe soit désormais célébrer en plein champ, afin que tous puissent jouir de l'immense bonheur de voir l'hostie consacrée¹⁷. Par-delà la vigueur des propos, qui ne peuvent que choquer l'évêque Jacques Fournier, il faut noter que dans l'esprit de Raymond, ce doit toujours être un prêtre qui célèbre, et en cela l'ordre ecclésiastique n'est pas radicalement remis en cause par lui. Mais le sacerdotalisme qu'il exprime est tout de même relativisé, puisque dans l'utopie ecclésiale esquissée, tous, clercs et laïcs à nouveau réunis dans une même foi, sont destinés à former ensemble une Église qui doit être bien autre chose qu'un bâtiment de pierres aux cloisons trop nombreuses, et appelés à adorer en commun le corps du Christ dans un chœur étendu aux dimensions du monde, sans grille ni jubé, sans plus d'écran ni séparation d'aucune sorte.

Raymond de Laburat évolue-t-il vers l'hérésie ? On peut rapprocher ce que nous révèle de lui le registre de Jacques Fournier de ce qu'un siècle plus tôt, vers 1220, et à des centaines de kilomètres plus au Nord, la béguine liégeoise Julienne exprime par les visions qu'elle rapporte à son confesseur. On peut en effet y lire en filigrane son insatisfaction devant la cérémonie du Jeudi saint, qui n'est que l'affaire des clercs dans le chœur clos des églises, et, plus explicite, son aspiration à une fête eucharistique pour les laïcs et les clercs rassemblés. Avec une grande intelligence pastorale, l'évêque Robert de Thurotte finit par instituer pour son diocèse la fête du *Corpus Domini*, devenue ensuite fête de l'Église universelle et plus tard appelée par les Français la Fête-Dieu. Or, lors cette fête, l'hostie consacrée sort effectivement des sanctuaires et elle est promenée en procession par les rues des villes et les chemins des paroisses rurales ; la société laïque tout entière apprécie cette proximité inédite et unique dans l'année, d'où le succès rencontré par la Fête-Dieu dans tout l'Occident des XIV^e et XV^e siècles.

Toutefois, s'éloignant progressivement d'un anticléricalisme sacerdotaliste dont la confrontation entre Julienne et Raymond suggère qu'il revêt selon les lieux, les personnes et au long du temps des nuances indéniables, les courants taxés d'« hérétiques » par les institutions de l'Église officielle en viennent peu à peu à contester toute forme de médiation cléricale, et finalement, au XIV^e siècle, s'arrogent, pour certains d'entre eux du moins, le droit de traduire la Bible en langue vernaculaire. Face aux clercs, hommes d'Église et lettrés tout à la fois, et qu'en 1509, au terme d'une longue évolution, le curé rouennais Artus Fillon définit comme « ordonnés pour dissiper l'ignorance du peuple », les laïcs, volontiers taxés de « simples » et d'« indoctes », d'« ignorants » et finalement de « superstitieux », ou, pour être plus précis, *des* laïcs cherchent alors à réinvestir le champ religieux, jusqu'à rejeter ce môle des monopoles cléricaux qu'est l'accès à l'Écriture sainte.

On ne peut que remarquer que la Réforme au XVI^e siècle reproduit cette évolution de l'anticléricalisme vers l'antisacerdotalisme, et cela en quelques courtes décennies, sur le modèle d'un véritable précipité. Ce qui doit nous renvoyer à ce qui a présidé à l'élaboration même du

présent numéro de *Siècles* : l'idée qu'il était pertinent de chercher à saisir l'anticléricalisme croyant à partir de la Renaissance, tant à travers l'humanisme que la Réforme.